

بدايات الخطاب

محمد محجوب

استاذ مساعد - قسم

الفلسفة - كلية الآداب

والعلوم الانسانية - تونس

عندما يعين أفلاطون⁽¹⁾ ثم أرسطو⁽²⁾ بداية التفلسف على أنها الاندهاش ، فانه من الواضح أن هذا الأخير لا يمثل ضمن نسقي الفيلسوفين اليونانيين القضية المبدئية التي يمكن انطلاقا منها وبناء عليها استنتاج بقية القول استنتاجا منطقيًا . ويعني ذلك أن مبدئية الاندهاش ليست من جنس منطقي ، وأن الأنا الذي يسرد قصته مع الفلسفة ليس هو بالذات ذلك الأنا الذي يؤسس القول وينظم أجزائه ويؤلف بين مفاصله . بل لعل تولد النسق الفلسفي رهين بالانقطاع عن « التخريف » الذي يخص الوصف (*le descriptif*) ولا يخص التنظيم⁽³⁾ .

لابد إذن من التمييز مبدئيًا بين الأنا الذاتي أو الترجذاتي (Autobiographique)⁽⁴⁾ من جهة ، والأنا النسقي من جهة ثانية . فالأول نظام الاكتشاف من حيث هو الترتيب الزمني لحصول المعارف ولتوجهات الاطلاع المتتالية . وأما الثاني فنظامه القول : فيشغل وظيفة الأول فيه الأول بحسب الطبع (*le naturel*) كما قال اليونانيون لا الأول بحسب حصوله في ادراكنا (*le cognitif*)⁽⁵⁾ . ويحصل نظام القول بموجب عود على عماء أولي مضمونه جملة القضايا في ورودها التجريبي . وواضح أن أثر هذا العود هو إعادة تركيب العماء الأولى بوجه يقطعه عن حياته ثم يعرضه نسقا متكاملًا ومتناضجًا .

لا تخرج البداية في فلسفة من الفلسفات إذن عن أن يحوزها صنفان من القضايا تختلف أوليتهما بحسب كون كل واحد منهما ينتمي أمّا الى فلسفة ترجذاتية أو الى نسق فلسفي . ولكن الصنف الأول منهما لا يمكن أن يطلق عليه أنه فلسفي إلا تجوّزا : فهو وصفي ، يرتب القول الفلسفي ترتيبًا عرضيًا لا وجاهة فيه ولا ضرورة ، لأن معيار الترتيب فيه من جنس غير ما يجب أن يكون جنس المرتب .

تلك المسافة بين عرض الفلسفة وتنسيقها هي مثلاً ما نلمحه بين مؤلفي ديكارت : مقال المنهج من جهة ومبادئ الفلسفة من جهة أخرى .

وأنه يمكن القول - في نهاية التحليل - أن كل نسق فلسفي يعمل من موقع نسقيته ومن خلالها على أن يستوعب صباه ، فتستحيل تلعثماته البريئة قولاً متماسكا تؤسسه الضرورة المنطقية بعد أن كان اتفاق الحدوث هو الخيط الوحيد الذي تنتظم به حلقاته : ذلك هو ما يمكن أن نلاحظه منذ أفلاطون ومنذ أرسطو خاصة إذ يفرد هذا الأخير لمسعاها ذاك كتاباً كاملاً من مؤلفه الذي باتت الفلسفة من أقصاها الى أقصاها تحمل اسمه : فإذا البداية الفلسفية عود على بدء أولي ، تقصد الى فسخه ، وإذا الفلسفة ممحاة تزول عند ملامستها ملامح كل صبي ، ولعل ذلك هو ما حمل السيد ب . ريكور على أن يصرح في معرض حديثه عن المشروع الأرسطي في كتاب الألف من ما بعد الطبيعة بأن هذا المشروع « يتنزل أولاً بمكان نضجه ، ثم يستنقذ من بعدها نفسه من عين طفولته »⁽⁵⁾ . فكل شيء في كتاب الألف يوهم في البداية بأنه كتاب يؤسسه الاندهاش ويدفعه الشوق الى ما يحدثه فينا الاحساس بالأشياء (المعرفة) من الالتذاذ⁽⁶⁾ الذي لا علاقة له بما قد يحصل عن الاحساس من منافع . وكل شيء في كتاب الألف يوهم في البداية بأن الكتاب سيحكي قصة البحث عن العلم كما هي من دون توجيه للبحث ومن دون حكم مسبق على غايته⁽⁷⁾ . كل شيء في كتاب الألف يوهم إذن بأن بدايته هي بداية تجربة البحث عينها ، وبأن الأنا المتكلم يتطابق تطابقاً تاماً مع الأنا المفكر .

ولكن كتاب الألف يسارع الى الانزلاق في غير ما كان أوهم به ، فإذا المشروع الذي يعلن عنه مشروع مسبق من كل جانب :

- فهو أولاً مسبوق باطار تحويلي تنتزل ضمنه الحكمة بمنزلة معينة تحدد لها قصدها ومجال بحثها وأدوات عملها⁽⁸⁾ .

- وهو ثانياً مسبوق بحل مكتمل وجاهز لمسألة مبادئ المعرفة الطبيعية⁽⁹⁾ .

ويمكن ادراك هذا الحل من قيس مختلف التجارب الفلسفية الأخرى .

- وهو ثالثاً مسبوق بأجرائية منهجية ليس من الصعب العثور على نسبها⁽¹⁰⁾

وهي اجرائية يحول طبعها دون تحقق المشروع الأرسطي في عين الحدود التي كان أعلن نفسه ضمنها .

ولعل المهم في سبق هذه المعطيات الثلاثة على مشروع كتاب الألف هو تمكن أرسطو من تدارك المسافة الفاصلة بين البداية الطبيعية للتفلسف والبداية الفلسفية له : ويتمثل هذا التدارك في صهر الذكرى الزمنية للتفلسف ضمن

الصورة اللازمية للفلسفة وهو ما يفضي الى ضرب فريد من تأريخ الفلسفة لا نكاد نشهد له مثيلا ضمن تأريخ الفلسفة بأكمله ، فكأن تاريخية الفكر وتزمنه قد اختلطا منذ البداية بأبدية الحقيقة . يقول أرسطو :

« يظهر إذن أن العلم الذي ينبغي علينا اكتسابه هو علم الأسباب الأولى (فنحن لا نقول عن أي شيء إننا نعرفه إلا متى اعتقدنا معرفة سببه الأول) . ولكن الاسباب تقال على أربعة معان : فنحن نقصد بالسبب في معنى ما الجوهر الصوري أو الماهية (إذ ترجع علّة وجود الشيء في آخر الأمر الى مفهوم ذلك الشيء ، والعلّة الأولى للوجود هي سبب ومبدأ) ، وفي معنى آخر ، فإن السبب هو المادة أو هو الحامل . وهو في معنى ثالث المبدأ الذي تنبعث منه الحركة . وهو أخيرا في معنى رابع ، يتعارض مع المعنى الثالث ، السبب الغائي أو هو الخير (إذ الخير هو غاية كل كون ، وكل حركة) . ولقد تعمقنا في هذه المبادئ بما يكفي في كتاب السماع الطبيعي . ولكن لنذكر هنا بآراء أولئك الذين انغمسوا قبلنا في دراسة الموجودات وتفلسفوا في الحقيقة ، فمن البديهي أنهم يتكلمون هم أيضا عن مبادئ ما وعن أسباب ما . سيكون هذا الاستعراض مفيدا لبحثنا الحالي : فاما أن نقع على نوع آخر من السبب واما أن تتمنّ ثقتنا فيما كنّا بصدد تعديده »⁽¹¹⁾ .

فعل أول ما تجدر ملاحظته بخصوص هذا النص هو أنه مركب في بنيته من سلسلة من الاحالات تشير كل واحدة منها الى أن برنامج البحث مسبق بالتزام مبدئي . ويمكن تحديد هذه الالتزامات كما يلي :

1 - الالتزام بأن موضوع المعرفة هو السبب . وينتج عن هذا الالتزام تحديد ما نبحث عنه من العلم على أنه العلم بالأسباب الأولى .

2 - الالتزام بأن الأسباب مضبوطة ضمن القائمة التي انتهى اليها السماع الطبيعي . وينجرّ عن هذا الالتزام أن تحديد إطار البحث في كتاب ما بعد الطبيعة مسبق بتحديد ضمن السماع الطبيعي . فبالطبيعية تعير اطارها وسياقها لما بعد الطبيعة .

3 - الالتزام بأن تناول مسألة الأسباب مسبوقة بمعالجة الفلاسفة الأول لعين تلك المسألة . وينجرّ عن هذا الالتزام اثبات لتاريخية العلاقة بين ايتولوجيا أرسطو وايتولوجيا الفلاسفة الأول .

4 - الالتزام بأن استعراض التدرج التاريخي لأراء الفلاسفة الأول مسبق بنظرية الأسباب الأربعة التي يذكّر بها كتاب الألف من ما بعد الطبيعة

وينجّر عن هذا الالتزام اثبات لمنطقية العلاقة بين أيتيولوجيا أرسطو وأيتيولوجيا الفلاسفة الأول .

فإذا ما نظرنا الى هذه الالتزامات الأربعة ألفيناها مفضية الى نتيجتين اثنتين على مستوى منهج المعالجة الأرسطية في كامل كتاب الألف من ما بعد الطبيعة وبالتدقيق ابتداء من الألف 983,3 ب 7 . فالنتيجة الأولى هي أن غاية البحث حاصلة من البداية ، بل انها هي التي تمثل البداية ، ما دامت هي التي تحرك البحث وتوقظه : ذلك هو ما يمكن استنتاجه من الالتزامين الأول والثاني : فالحقيقة ماثلة في أول مسار الكتاب ، ولعلنا اذ ذاك نفهم احدى الآيتين اللتين يتحرك بهما الفكر في كتاب الألف ، وهذه الآلية هي التي يردّها أرسطوتارة في عبارة « الحقيقة » وطورا في عبارة « الواقع »⁽¹²⁾ والنتيجة الثانية هي التي يمكن استنتاجها من الالتزامين الثالث والرابع : وتتمثل في صياغة جديدة لمفهوم التاريخ ، ولعل أحسن تعبير عنها هو تعبير السيد بيار أوبانك : « التاريخ المعقول » ، وذلك دلالة على مفهوم حاصل من ممارسة الوصف التاريخي مقرونا بتنظيم وتبويب منطقي للمادة التاريخية التي هي موضوع للوصف⁽¹³⁾ .

يظن المقبل على كتاب الألف أنه سيشهد بداية التفكير ، فإذا به يفاجأ بأن كلّ شيء قد انتهى بعد منذ بدايته . هكذا « يستنفذ » الفكر نفسه من عين طفولته . والحقيقة أنه ما كان ليفعل ذلك لولا أنه ابتداء فاستودع بتلك الطفولة نخسه وكهولته . ذلك هو ما تشير اليه الالتزامات الأربعة التي كنا عرضنا لذكرها .

هكذا يكون البدء في الفلسفة استثنافا على الابتداء ، فيرويه رواية أخرى ، كأنما النسق قد كان منذ الأزل . فنحن اذن بمحضر بدايتين تطلق كلّ منهما العنان لفعل فلسفي معين : فالبداية الأولى بداية تيه ، وهي لحظة زمنية ، أو هي بداية تسلسل زمنيّ حلقاته تحسّسات متفاوتة الاهتداء ولكنها تحسّسات تفضي الى اطلاقية ما أن تبلغ حتّى تنتصب بدورها بداية أو مبدأ يستنتج منه كلّ ما سواه ، على وجه لا يحمل من ذكرى حدوثه أي أثر . هذا المبدأ هو البداية الثانية اذ تطلق العنان لنظام لا زمن فيه ولا تعاقب لأنه نظام عمارة فيها تراتب . وإذا كان مثال أرسطو قد أبرز لنا بما يكفي من الوضوح كيف تلتقي البدايتان التقاء يتحول فيه الزمان الى ضرب من معطيات العقل لا من معطيات الحس أو الحدس ، فيضحى حساب حركة يبينها العقل أو يعيد بناءها ، فانه بالامكان أن نجد لدى ديكارت تجاوزا كاملا لمعطى الزمان بحيث تتحوّل البداية الفلسفية الى مبدئية فلسفية لم يعد فيها من حكايات الأيام⁽¹⁴⁾ أي بقية . فليس

لمبادئ الفلسفة من اتصال بمسألية الابتداء في الفلسفة الا ما كان منها متعلّقاً بأساس الاستنتاج الذي ليست أسبقيته الزمنية على النتائج الآ عرضاً . والحقيقة أن اليوميات الميتافيزيقية التي خَلَفَها لنا ديكرت في تأملاته ليست يومية بالقدر الذي قد تتصور عليه⁽¹⁵⁾ . بل هي على قدر من الاصطناع في تدرّجها الزمني لا نملك معه الا أن نذكر كتاب المعلم الأوّل .

ولعلّ أوّل ما يدلّ على ذلك تجرّد الأنا الذي يتعلّق به الأمر في القائلات الى انسان هو ذاك الذي نحن - بالجملة - آياه . فليس هذا الانسان المتوسط ذاتا انسانية ، بل هو قد ارتقى بعد الى وضع الذات الفلسفية التي لم تعد تطرح على نفسها من الاسئلة بقدر ما يعرض لها منها . بل أضحت تضيف إليها ما تتصوره من الاسئلة الممكنة⁽¹⁶⁾ . فيفضي بها ذلك الى تصوّر وضع مثاليّ من الشكّ ، هو وحده الكفيل بأن يلغي فيما بعد كل الشكوك دفعة واحدة .

لقد تمكّن مثلاً أرسطو وديكرت من معاينة آلية الاضطلاع الفلسفي بعماء الترجمات الفلسفية ، اذ تنتظم بحسب مبدئية مؤسّسة ، تمدّ أجزاء النسق بنسبتها المنطقي وتحدد لها وضعها بالنظر الى بعضها بعض .

غير أن استئمان النسق على مبادئ نسقيته وعلى مبررات انتظامه بهذا الشكل ، دون غيره ، انما هو عملية تكتنفها الغرابة الى أبعد الحدود . وليس استمداد مشروعية النسق من النسق عينه الا مفارقة هجينة يمّجّها العقل السليم لتوه . وفي أحسن الحالات ، فان هذا الاستمداد لا يكون الا وصفا ينقل آراء الفلاسفة نقلاً لا يُغني عن مناقشتها التي تعني في الحقيقة مساءلتها عن الأفق الذي نالت منه وجودها ومنزلتها كأساس . ومع ذلك فليس لدى هؤلاء الفلاسفة جواب يستظهرون به عند سؤالهم عن أساس أساسهم غير أساسهم عينه . ولو تراجعبت بهم الى ما وراء لشهدوا من الخلاء ما يفقدهم ايمانهم بضرورة أساسهم ، وانه لمدكّ عليهم لحينه .

فلعل ذلك هو عين ما قصده هيدغر عندما أكّد في معرض تفكيكه للعدمية الأوروبية ضمن السفر الثاني من مؤلفه الضخم عن نيتشة « أن الأسس التي ما تزال تنبني عليها المشتقات الميتافيزيقية المتتالية ليست بالأسس أصلاً »⁽¹⁷⁾ . ومن الواضح أن مثل هذا الحكم الهيدجري انما يشير في حقيقة الأمر إلى تباعد بين وعي الفلسفة بذاتها ، ولاسيما بأساسها ، وبين القيمة الحقيقية والمعنى الحقيقي لذلك الأساس اذ يقاس بمقياس من غير جنس القول الفلسفي المقاس .

أن اقامة الأساس ، بما هي عملية تنطلق من تقويم الشيء الذي ينتخبه الفكر

لنفسه موضوعا ، ومن تحديد لوضع الفكر بالنسبة لموضوعه ؛ أن اقامة الأساس تلك لا يمكن أن تتم داخل لغة المؤسس ذاتها لأنها بذلك الشكل لا تتجاوز ما للمصادرة على المطلوب من المشروعية المنطقية ، وأنه لابد لها على العكس من كل ذلك أن تنفتح على الآخرية في آخريتها ، فذلك ما لا ينفك يؤكد هيدغر ، اذ يقترح علينا ضمن مجهوداته المتتالية في النفاذ الهرمينوطيقي الى نصوص الفلاسفة ، أن لا يعتبر ما يقوله الفلاسفة إلا كمعبر الى ما لم يقوله . فلعل مثل هذا التسلسل الى نصوص الفلاسفة قد أضحى هو المنفذ الوحيد الى الامساك بما باتت كل النصوص العلمية تسد اليه المنافذ : « فان معرفة العلوم تصاغ عادة في شكل قضايا وتقدم الى الانسان كجملة من النتائج القابلة للادراك بسهولة والتي لا يبقى له الا أن يستخدمها⁽¹⁸⁾ » . وعلى العكس من ذلك فان « تعاليم المفكر هي ما ظل في قوله غير مقول ، مع أن الانسان منفتح عليه ومعرض له حتى ينصرف اليه بغير حساب »⁽¹⁹⁾ .

أن اللامعقول الفلسفي ، الذي يظل في علاقته بالنسق الفكري ضربا من « الضمني » أو من « التفكير المضمر » أو من « التقدير » ، ليس قصورا في التفكير ، وهو ليس كذلك قصورا في التعبير ، لابد أن نتمكن من تصور اللامعقول لا كنفي للمقول أو كسلب له ، ولكن كإيجابية حقيقية تابعة للوجود بنفس القدر وبنفس الوجه الذي يكون به المقول ايجابية حقيقية تابعة للوجود . ويعني ذلك أنه من شأن الوجود أن يقال وأن لا يقال ، بل أن ذلك هو حقيقته التي لا يجب أن ننسى أبدا أنها ~~لا بد أن نتوصل يوما الى أن نتصور~~ في اللغة العربية ، ولكن أيضا في غيرها من اللغات امكانية للتعبير عن اللافكر وخاصة لفهمه بوجه غير الذي توحى به بنية الكلمة أي بوجه غير سلبي . ولعل ذلك هو ما عناء هيدغر في آخر مقالة من تعاليم افلاطون في الحقيقة ، عندما أكد أنه « من الضروري أولا أن نقيس ما يحتوي عليه الجوهر السالب للـ ~~من ايجابية~~ . ولابد أن نعتبر أن هذا المحتوى الايجابي هو قبل كل شيء خاصية أساسية للوجود عينه »⁽²⁰⁾ .

فإذا ما رجعنا الآن الى النسق الفلسفي لمعينة آلية تكونه ولمفاجأته ساعة ابتدائه ، ألفينا أن هذا الابتداء هو في الحقيقة ابتداء ان : أحدهما المبدئية المعروفة التي تشغلها قضية أو جملة من القضايا نعتبر أنها تمثل أساس يمكن أن نحصل منه على باقي النسق بمجرد عملية استنتاج متفاوتة التشعب . فأما الابتداء الآخر فهو الابتداء الذي يمثله البحث المتعدد والمتراوح عن القضية التي تتم ضمنها صياغة الأساس . وهذا التردد هو في الحقيقة اللحظة

(الفكرية) التي يتم عندها الاقبال على النسيان : ولننقس جيداً ما في هذه العبارة (الاقبال على النسيان) من قرارات أنطولوجية . فهذا الاقبال هو من جهة اقرار بايجابية الحقيقة أو بايجابية المعرفة . وهو ما يعني اعتبار عملية المعرفة ضرباً من الاتصال بالوجود ، أحدي المعنى . فليس الخطأ ، وليس الخيال ، وليس الظن ، ضمن هذه العملية المعرفية إلا الضد الذي ينبغي تركه . وهذا الترك تلتفت عن الآخر وثبات عزم على الاعراض عنه⁽²¹⁾ . ويعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو اقرار بسلبية الخطأ .

ومن جهة أخرى ، فإن هذا الاقبال هو اقرار ببإيجابية الوجود ، وهو ما يعني اعتبار عملية المعرفة ضرباً من الاتصال بالوجود ، أحدي المعنى كذلك . فليس اللاوجود وليس العدم إلا الضد الذي ينبغي تركه ، وهذا الترك تلتفت عن الآخر وثبات عزم على الاعراض عنه . ويعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو اقرار بسلبية اللاوجود .

فالاقبال على النسيان هو القرار الانطولوجي القاضي بأن المعرفة هي اتصال بالوجود . فلا تكون إلا اتصالاً بالوجود ، ولا تكون اتصالاً إلا بالوجود . ويعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو معرفياً تحديد المعرفة بحسب مقياس الحقيقة منظورا إليها في تعارضها وتنافيها الجوهريين مع الخطأ . كما يعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو وجودياً تحديد الوجود بحسب مقياس الوجود (أو الواقع) منظورا إليه في تعارضه وتنافيه الجوهريين مع اللاوجود .

ليس الاقبال على النسيان إذن موقفاً يمكن فهمه من خلال مقاربة علمية للسلوك الانساني ، إذ ليس النسيان قابلاً لأن يتصور على نحو ما نتصور « غفلة استاذ فلسفة قد نسي أن يأخذ معه مطرئته »⁽²²⁾ . ولكنه موقف حسم يتواقف طرفاه المنحسمان : الانغلاق عن أفق والانفتاح على أفق : فانفتاح الحقيقة اقضاء للخطأ وانفتاح الوجود اقضاء لللاوجود .

ولعل ذلك هو ما يعمد هيدغر الى التذكير به ضمن مجهوده الرامي الى قيس بداية البدايات عند فيلسوف اليونان وميتافيزيقيهم الأول : أفلاطون . فإن عصارة ذلك المجهود أنه كشف عن ازدواجية تاريخانية لدى هذا المفكر ، وهي ازدواجية تنزيلية الحقيقة بمنزلة المطابقة $\sigma\mu\lambda\omega\epsilon\iota\varsigma$ وتنزيلة الوجود بمنزلة المثل $\epsilon\delta\epsilon\alpha$. ولكن كل واحد من هذين التنزيلين لا يحصل إلا بموجب نسيان ليس من العسير مواكبة مولده ضمن النص الأفلاطوني . أن مولد النسيان في كل واحد من هذين القرارين الانطولوجيين التاريخانيين هو مخاض يتصارع فيه على التوالي جوهران اثنان من الحقيقة ثم جوهران اثنان من الوجود ، ثم يؤول

الأمر في كل مرة الى أحدهما بحيث لا يكاد يترك من الآخر أثرا ، فذلك ما ينتهي اليه تأويل هيدقر لأسطورة الكهف اذ يتَّخذها نصًّا يتولى منه النفاذ الى ما بقي غير مقول في آثار أفلاطون .

ولعلّه يمكننا أن نلاحظ في تواقّت موقفَي الحقيقة وموقفَي الوجود تعبيراً عن الضرورة التي تحكم على المشروع الأفلاطوني منذ انطلاقة ، ومنذ سؤاله ، بأنه فشل يقتسمه التطلع الى الحقيقة اذ يرتدّ حساباً لمدى استقامة زاوية النظر ، والتطلع الى الوجود اذ يرتدّ خضوعاً لمثليّة سلطان الموجوديّة . غير أنّ حركتي الارتداد هاتين لا يمكن أن تفهما الا على أساس الافتراض بأن طرفيها الأولين أو مبدأيهما هما اللذان يمثلان الأفق الذي يتطلع اليه أفلاطون في كل مرة ، وذلك بموجب حملة لذكرى ذلك الأفق في أصالته وبالتالي بموجب كون ذلك الأفق قد كان موضوع التجربة اليونانية المبكرة . لذلك لا يمكن فصل التأويل الهيدقري لأفلاطون عن تأويله لفجر الفكر اليوناني وخاصة لبرمانيدس وهيرقليطس كمفكرين نطقت في كلماتهما الحقيقة جوهرها ونطق الوجود حقيقته . ولذلك أيضا يتعلّق الأمر عند هيدقر بأن يقيس في كلّ مرة انسداد الأفق الأفلاطوني وانحباس نظره عن البلوغ الى ذلك الأفق الاصيل . فهذا الانحباس وذاك الانسداد هما اللذان يفسران ما أشرنا اليه من فشل التطلع الأفلاطوني .

هكذا يعتمل في أسطورة الكهف مفهوم أولي للحقيقة بما هي لا تحجّب ، ومفهوم آخر « يسعى الى طرح اللاتحجّب والتصدّر عوضاً عنه »⁽²³⁾ . ويمكننا حصر العلامات التي تمكّن هيدقر من تأكيد تواصل حضور الجوهر الاصيل للحقيقة في التشخيصات الثلاثة التالية :

- 1 - اتّخاذ الكهف شكل سجن ، لم يحكم غلقه مع ذلك .
- 2 - وجه تعاقب المقامات الأربعة التي تصفها الأسطورة .
- 3 - انتهاءها لا على وصف نور الشّمس الوهاج ولكن على وصف الظلمة التي يؤوّل اليها السجين المحرّر بعد مروره بالنور .

فلعلّ تميّز الحقيقة يكونها - في كلّ مرّة - ما نبلغ إليه ضمن علاقة ترتبط فيها من غير تخلف بالأحقيقة هو ما يقصده هيدقر بالجوهر الاصيل للآ تحجّب . فهو يقول « أنّ جوهر الحقيقة كما فكّر فيه اليونانيون بمعنى ال-αληθεια أي بمعنى اللّا تحجّب في نسبته إلى شيء مخفيّ (أي شيء محجوب قد صار غير قابل للادراك) أنّ جوهر الحقيقة هذا ، هو وحده ، دون غيره ، ذو علاقة أساسية بصورة الكهف » .

ولعل هذا الارتباط الجوهرى بين الحقيقة والأحققة هو بالذات ما يجده هيدقر في بنية الكهف ذاتها ، إذ كان من جهة كهفا ، فكان مظلما ، مسقوفا ، لا يتصل بما هو خارجه ولا يتصل به ما هو خارجه ، ولكنه لم يكن محكم الغلق ولا تام الانقطاع عن الضياء ، من جهة أخرى . فيدخله « نور خافت » كما قال هيقل ، فيختلط فيه النور بالظلام ، والمنطلق بالمنفتح ، ويحصل من كل ذلك جوهر الحقيقة لا كمعطى ولكن كانشاء لا ينفك يختصمه الليل والنهار ، فلا يستقر الا بكليهما ، تماما كما استوقفت آلهة برمانيدس مريدها ، هناك ، على أبواب الليل والنهار : $\epsilon\iota\sigma\iota\ \pi\epsilon\lambda\epsilon\nu\sigma\omega\nu$: « ها هنا انتصبت أبواب الليل والنهار » (25) .

إن موقع الحقيقة الذي طالما تعودناه موقعا ساطع الضياء ومبهرًا للعيون ، لهو في أسطورة الكهف ، وفي ذلك الزمن الذي لم يكن فيه الضياء المسيطر الا « من مخبات المستقبل » (26) مرتع للنور والظلمة إذ يتلاعبان فيه من دون انقطاع . لذلك لا تتبدى الحقيقة الا انكشافا يداخله انتقاب ، فذلك هو جوهرها الاصيل الذي أشار اليه برمانيدس في منظومته ، إذ هو بين يدي آلهته ، عند مفترق (أو ملتقى) طريقي الحق والظن ، فلا تتفجر الحقيقة لديه الا بتمييز حاسم $\pi\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\gamma$ بين الطريقتين ، مروراً بهما أولاً واختياراً لأولاهما من بعد ذلك (27) .

ولعل ثاني مشاهد الارتباط الجوهرى بين الحقيقة والأحققة هو مشهد المفارقة التدريجية والمتصاعدة لمقرات الأسطورة المتتالية . ولكن هذه المفارقة لا تتحقق الا كتجربة للتحجب ، وهو لذلك يقتضى تربية كاملة وتعوداً تظهر فيه سلبية الحقيقة ملازمة لجوهرها . فليست ظلمة التحجب سلبياً للفكر ونفياً له ، مثلما اعتبر ذلك هيقل حين أول الكهف $\alpha\iota\delta\epsilon\nu\sigma\iota\varsigma$ على أنها « نقص فلسفى » (28) . فسلبية التحجب عند هيقل انما بتحدد انطلاقاً من المنظور الفلسفى في ايجابيته المكتملة . ولكن المنظور الفلسفى لا يستمكن كإيجابية حتى يلقي بنقيضه (التحجب أو الخطأ أو الجهل ، الخ) . الى غياهب النسيان . لذلك فاعتبار الحقيقة من حيث علاقتها باللاحقيقة جمراً جوهرياً ، ليس اعتباراً فلسفياً ، ولا يمكن الا أن يندرج ضمن مجهود يهدف الى استعادة بداية الفلسفة على نحو غير فلسفى (29) .

وأما ثالث مشاهد الارتباط الجوهرى بين التحجب واللاتحجب ، فلعلّه مشهد نهاية الاسطورة ، إذ ينتظر المرء أن تتنوع عندها مسيرة السجين المحرر بانطلاق بصره الى الشمس بغير عناء ، وبتخلّصه من كل ما كان يعوقه عن

ادراكها كأصل حقيقي للأشباح التي كان يراها داخل الكهف . ولكن الأمر يجري على غير هذا النحو ، بل ينزل السجين من جديد الى سجنه ، الى حيث الظلام المهيمن والجهل السائد . ولكنّه في هذه المرّة نزول حر « فحقيقة ما تعنيه الدرجة الرابعة من الأسطورة هو أن «السلب» أي ذاك الانتزاع الذي يمكننا من أن نستولي على اللامتحجب ينتمي الى جوهر للحقيقة » .⁽³⁰⁾

ان ارتباط أسطورة الكهف بالتذكير بالتجربة اليونانية الأصلية للحقيقة ، وتلفتها الجلي الى جوهر اللاتحجب هو السند الوحيد الذي تستند إليه أسطورة الكهف والذي يعطي لمفهوم الحقيقة في كل تطوراته اللاحقة معنى مقبولا . لذلك يختتم هيدر أولى مرحلتها تأويله لأسطورة الكهف قائلا ، « ان جوهر الحقيقة هذا هو وحده دون غيره ، ذو علاقة أساسية بصورة الكهف ان لا يلجج ضوء النهار . ومتى كان للحقيقة غير هذا المعنى ، ومتى انتهى كونها لا تحجبها أو على الأقل كونها محدّدة أيضا بلا تحجب ، لم تعد أسطورة الكهف ساعتها قائمة على شيء ، ولم تعد تمثل أي شيء » .⁽³¹⁾

ولكنّه يسارع اثر ذلك الى ملاحظة اقتران الجوهر الأول للحقيقة بجوهر آخر « يسعى الى التصدّر عوضا عنه »⁽³²⁾ وفي هذا المعنى الثاني تكتسب الحقيقة معنى نظرياً يربطها بأشكالية المعرفة كروية ينتشر فيها المرئي وآلة الرؤية اذ يجمع بينهما مصدر الرؤية . أن جوهر الحقيقة هذا هو الذي سينتصب مقياسا لكل علاقة بالأشياء ، وذلك حالما تتحدّد هذه العلاقة على أنها علاقة رؤية أو معرفة ، وحالما يطرح السؤال بخصوص النّير (Ζῆνός) الذي يقرن الرؤية بالمرئي فلا يمكن أن يتعلق جواب هذا السؤال الا بما يحقق الرؤية . لذلك يعمد هيدقر الى تحليل التطبيق التأويلي الأفلاطوني لحكاية الكهف ولرموزها . واذ ذاك يتضح أن « القوة الرمزية لأسطورة الكهف » ، تلك القوة المتأنتية من القدرة على جعل « جوهر الـ "πᾶσα ἀλήθεια" قابلا لأن يرى ويعرف من خلال الصور الحسّية لحكاية مسرودة »⁽³³⁾ انما هي في الحقيقة متمحورة حول رموز النار اذ تعكس ظلال الأشياء المصنوعة والشمس اذ تمنح الأشياء ظهورها وحدود ظهورها ، وتمنح العين قدرتها على الابصار .

لم تعد الحقيقة حرة لا تحجب الموجود ، بل أضحت خصوعه الكامل لاطلاقية سلطان الأصل بما هو أصل النور وأصل المعرفة . لم يعد الموجود يظهر ، بل أضحي يمثل في ضوء النور وفي فضاء المجال الذين يسمح بهما المثل ἡ δὲ « فالـ ἡ δὲ هي اللعان الصّرف ، في المعنى الذي نقول به » ان الشمس تلمع » ، اذ هي لا تخضع الى أي شيء يكون وراءها فيظهرها ، بل هي

ذاتها ما يظهر ، وما ليس له الا أن يظهر وأن يلمع في حد ذاته . أن جوهر المثل أن يكون قادرا على اللمعان ، وقابلا لأن يرى . فبريق المثل هذا هو الذي يحقق المثل ، أي أنه هو الذي يجعل في كل مرة ماهية الموجود ماثلة «⁽³⁴⁾ .

ان انضواء مسألة الحقيقة ضمن مسألتية المعرفة والرؤية في اطار المثل الدائم للمثل بما هو الذي يضمن الانكشاف . ويتم هذا الضمان بنشر الضياء الذي يظهر فيه الشيء أولا ، وبطبع العين على البصر ينور المثل بالذات ثانيا . فظهور الأشياء يقتضي انتشار ضوء الشمس ، ولكنه يقتضي كذلك انطباع العين بعين الضوء الشمسي . فإذا العين مثل الشمس " ἡ Ἀπολλωνία " . هكذا تضحى الحقيقة أمرا يتحقق إمكانه بالرجوع الى سبب أقصى هو الشمس ، كناية عن مثل المثل الذي هو الخير . فالمعرفية التي تضمنها المثل المختلفة تتوحد في مانح أحد لها وهو الخير . غير أنه لا يجب الاقتصار في فهم الخير على تصويره الخلفي . فمفهوم الخير (ἀγαθόν) في معناه اليوناني ، انما يشير خاصة الى الامكان الصرف ، الى القدرة اللامحوفة واللامتعينة من حيث مضمونها . ولعل هذا اللاتعين هو الذي دفع بهيدقر الى أن يرى في الـ

ἀγαθόν الافلاطوني أفق التعالي الحقيقي الذي يخلص الوجود من ربقة ارتباطه بالموجود ، ومن سلاسل توظيفه كاستجابة لضرورة تفسير الموجود ، وهي السلاسل التي لا تبقي من الموجود الا على الموجودية⁽³⁵⁾ . ولكن تعيين افلاطون لأفق التعالي ذاك على أنه الـ (ἀγαθόν) لا يجب أن يلهينا عن كون الخير انما هو مثل الخير ، وبالتالي عن كونه سببا معرفيا ووجوديا للأشياء . لذلك لا يمكن ادراك حقيقة الاشياء الا بالتوجه المستقيم صوب المثل الذي يضمن تلك الحقيقة .

فأسطورة الكهف ذكرى الحقيقة كظهور للشيء . ولكنها أيضا صورة التربية اذ تتحقق كتعلم للحقيقة وبالتالي لمقتضيات صواب النظر والادراك . لا ينفصل ، لدى افلاطون ، هذان الفهمان للحقيقة . ولكن الأمر لا يكاد يتعلق عنده بتأسيس المشروع السياسي وبتحديد « الأشياء الجميلة والعادلة » التي يتوجب على حراس المدينة ادراكها حتى ينتظم كل ذلك ضمن نسق تؤسسه ضرورة نظرية يخضع بموجبها العمل للنظر . فالسؤال عن « المدينة الكاملة » يتحول الى سؤال عن الوجود من حيث هو وجود مؤسس للمعرفة ومن حيث هو وجود مؤسس للفعل . والسؤال عن الوجود ، لما كان سؤالا عن أسس الموجود ، فانه لا يفضي الى الوجود ولا يحصل الا على الموجودية المثلية التي تلقى تعيينها الأخير ، ولكنها تلقى أيضا خيبة أملها وفشل المشروع المحرك لها ،

في مثلية الخير المثالية . والتعین الموجودي للوجود لا يمكن أن يُبقي على الحقيقة لا تحجبا للـ $\varphi\psi\sigma\iota\delta$ ، بل لابد أن يجرف هذا الفهم وأن يدك أسسه . أن أساس الحقيقة لم يعد الحرية ، ولكنه بات ضرورة الخضوع النسقي الى مقتضيات الترابط المنطقي . لذلك لم تعد البداية تحدّد لدى أفلاطون على أنها القبلية $A\ PRIORI/VORHERIGE/$ وفي اتجاهيه : الاقبال على الوجود والاستعداد الحرة ، واقبال الوجود علينا بغير الزام . بل أضحت البداية ضرورة الامتداء والافتداء بالمثل الاعلى الذي ينتصب كضرب من الواجب على الوجود (العرب قالوا : «واجب الوجود») . أي كضرب من الدين المخزون . أفليس سقراط هو الذي تحدّث عن $\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$ على أنها الـ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ (36) ثم أليس من معاني الـ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ أنه رأس المال المولد للفوائد ؟

يؤدى اعتبار الفعل الفلسفي من حيث بدايته اذن الى حمل هذا الفعل على معان ثلاثة يتعلق بكل منها ضرب من ضروب البدايات التي خصصنا لها التحليلات السابقة :

فمتى اعتبرنا أن بداية التفلسف هي «باتوس» $(\pi\alpha\theta\sigma\iota\varsigma)$ ، وسواء تمثّلنا هذا الباتوس على أنه الاندهاش أو على أنه الشك ، فإن طبيعة الفعل الفلسفي لا تخرج ساعتها عن أن تكون تحفزا أو تيقظا يقبل على الوجود اقبال المتسائل المستفهم الناقد . لذلك فالبداية الفلسفية بداية في الحياة أو على أرضية من الحياة . ولا مناص ساعتها من وصفها ضمن سياق من التولد ما أشبهه ببداية ايريس $(\epsilon\rho\iota\varsigma)$ اذ كانت تولدا من ثاوماس $(\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\varsigma)$.

ومتى اعتبرنا أن بداية التفلسف هي ما يتعين ضمن النص الفلسفي على أنه هو الأول في الانتظام المنطقي ومبدأ تفسير ذلك الانتظام ، فإن طبيعة الفعل الفلسفي لا تخرج ساعتها عن أن تكون كتابة وانشاء للمعنى ، بهيكل النص وبتوزيع وظائفه وترتيبها . ولعل ما يقوم بين هاتين البدايتين من علاقات تتنكر بموجبه البداية الثانية للبداية الأولى ، بل وتنكر عليها حتى وجودها هو ما يفيد به القول الهيكلي اذ يحدد الأرخي « $\alpha\rho\chi\eta$ » الفلسفية على أنها الاعتبار الفكري لأشياء لا تعدو أن تكون مفترضة افتراضا ضمن ضروب الـ $\alpha\rho\chi\eta$ الأخرى . ذلك أن الاعتبار الفكري يتحدد بحسب جوهره على أنه اقامة لضرورة موضوعه انطلاقا من البرهنة عليه (37) : فإذا البداية الفلسفية تننزل بمنزلة النهاية الحياتية . وهل تقصد فاتحة الجماليات غير هذا القصد عندما تؤكد أن بداية الفلسفة لا تكون أبدا بداية مباشرة ، بل « أمرا مشتقا من

غيره ، ومبرهنا عليه « ؟⁽³⁸⁾ لذلك لا يمكن أن نتصور امكانا للتفلسف سابقا على النسق :

« أن عملية التفلسف بلا نسق ، لا يمكن أن تمثل أمرا علميا . ذلك أنه زيادة على كون مثل هذه العملية تعبر في حد ذاتها عن استعداد فكري أكثر مما تعبر عن شيء آخر ، فإنها ، من حيث مضمونها ، عملية عارضة . فالمضمون لا يلقي تبريره الا كحظة من الكل . ولكنه فيما خرج عن الكل لا يكون الا افتراضا لا أساس له أو يقينا ذاتيا . فان أقصى ما يصرح به الكثير من المؤلفات الفلسفية لا يتجاوز استعدادات للفكر ومجرد آراء . ان ما نقصده بعبارة النسق من كونه فلسفة تنطلق من مبدأ محدود ومختلف عن غيره ، انما هو خطأ . فمبدأ الفلسفة الحقيقية هو على العكس من ذلك أن يحتوي كل المبادئ الجزئية »⁽³⁹⁾ .

هكذا يتحدد فعل التفلسف على أنه فعل الاعتبار المفكر ، من حيث هو صورة كل الأفعال الفكرية المعتملة في الانسان والضامنة لتمييزه كإنسان . فليست المعرفة الذهنية الا موضوعا للفكر ، وليس الفكر الا صورة ذلك الموضوع . غير أن هذين المعنيين الذين تحمل عليهما البداية الفلسفية ، وتحدد بموجبهما طبيعة الفعل الفلسفي ، لا يستأثران باهتمامنا بقدر ما يستأثر به معنى البداية كحسم أنطولوجي قاض بالتلفت الى الوجود وبنسيان الوجود . ولعل وجهة هذا المعنى متأنية من تعالى موقف المساء له الأساسية للفلاسفة على الموقف الواصف والمخبر عن نظرياتهم .

لا يتعلق الأمر عندنا اذن برفض معنيي البداية الذين سبقنا القول فيهما ، بقدر ما يتعلق بالانفصال عنهما والاختلاف عن مستوى السؤال في كل واحد منهما .

الهوامش

1 - أفلاطون ، ثياتيتوس ، 155 د ، « انه لجدير حقا بالفيلسوف ، هذا الانفعال : أن يندهش . فليس للفلسفة من مبدأ سواء . وان الذي جعل من ايريس (IPLS) سلبية ثاوماس (OAVUAS) ، لم يخطيء القول في نسبهما » .

2 - أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، الألف ، II ، 932 ب 12 وما يليهما : « فالاندهاش هو الذي دفع المفكرين الاول كما يدفعهم اليوم ، الى النظر الفلسفي (...) ولكن أن يدرك المرء صعوبة ما وأن يندهش ، فذلك يعني أنه يعترف بجهله (ولذلك فحتى حب الاساطير هو ، من بعض الوجوه ، حب الحكمة ، لأن الاسطورة تحوي كثيرا من العجائب) » .

3 - وفي ذلك المعنى بالذات يستعرض أفلاطون ضمن محاوره السفساطائي ، «أساطير الاولين» ، اذ يقفون - كل فيما يخصه - أمام مظاهر الوجود ، فيقصونها قصا : « يبدو لي أن كل واحد منهم يقص علينا اسطوره كما لو كان يقصها على صبية » (242 ج) . ولعل هيدقريو اصل عين هذه الفكرة عندما يؤكد في فاتحة كتاب الوجود والزمان أن «الفلسفة قد قامت بخطوتها الاولى على درب فهمها لمشكل الوجود عندما وقع الاعراض عن سرد الخرافات» (ص : 21) .

4 - نقترح ، على اثر الاستاذ منجي الشملي ، هذه الكلمة مقابلا لكلمة (AUTOBIOGRAPHIQUE) الفرنسية . وقد كان ذكرنا وجهة هذه الترجمة خلال محادثة أجريناها معه ، ولكننا على غير علم بمرجع مكتوب لمثل هذا التعبير .

5 - ب ريكور ، Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote S.E.D.E.S., C.D.U. P.U.F., 1982 ، ص : 165

6 - أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، الألف ، I ، 211 980 وما يليها : «يشتاق كل الناس بطبعهم الى المعرفة . ويدل على ذلك الالتذاذ الحاصل من الاحساسات ، فهي ، بقطع النظر عن فائدتها لنا ، تروقنا في حد ذاتها . وتروقنا الاحساسا البصرية أكثر من كل الاحساسات الأخرى » .

7 - المرجع السابق عينه ، الألف ، III ، 983 ب 4 وما يليها « سيكون هذا الاستعراض مفيدا لبحثنا الحالي : فاما أن نقع على نوع آخر من السبب واما أن تتمنئ ثقتنا فيها كنا بصدد تعديده » .

8 - ونعني بذلك الانطلاق من مسألة المعرفة وتحديداتها على أنها المعرفة بالسبب .

9 - ونعني بذلك نظرية الاسباب الأربعة مثلما هي معروضة بعد ضمن السماع الطبيعي ، II ، 3 ، 191 ب 16 - 195 31 .

10 - انظر على سبيل المثال :

E. BERTI, Aristote et la méthode dialectique du Parménide de Platon, Revue Internationale de Philosophie, 113 - 134.

سنة 1980 ، ص 341 الى 358 .

11 - أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، الألف ، III ، 231 983 الى 983 ب 7 .

12 - انظر ما بعد الطبيعة ، مثلا ، الألف ، III ، 171 984 او 984 ب 10 الخ .

13 - بيار أوبانك ، مشكل الوجود لدى أرسطو .

باريس 1962 ، من ص 81 الى ص : 83 .

14 - ونقصد بذلك كتاب التأملات في الفلسفة الاولى .

15 - انظر مثلا ما تورده ج . روديس (ديكار ، نصوص وجدالات) .

ص : 107 ، حيث تستشهد بالسلي بك لتؤكد الطابع اليومي للتمرين الفلسفي الذي تقصه علينا التأملات .

- 16 - كذلك يجب فهم افتراض الشيطان الماكر : انظر L'entretien Avec Burman ، ابيميثي ، P.U.F. ، باريس 1981 ، حيث يقول ديكرت : « هاهنا يوقع المؤلف الانسان في اقصى ما يمكن من الشكوك . وهو لذلك لا يقنع بالشكوك الموهوبة عند الربيين ، ولكنه يضيف إليها كل الاعتراضات الممكنة .. » (ص : 16) .
- 17 - هيدقر ، نيتشة ، قاليمار ، 1979 ، الجزء II ، ص : 174 - 175 .
- 13 - هيدقر ، تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ضمن مسائل ، II ، قاليمار باريس ، 1973 ، ص : 121 .
- 19 - معطيات الهامش السابق عنها .
- 20 - معطيات الهامش السابق ، ص : 163 .
- 21 - ولكن ذلك لا يعني أن هذا الآخر لا يعمد ، كما المكبوت ، الى المعاودة .
- 22 - هيدقر ، مساهمة في (طرح) مسألة الوجود ، ضمن مسائل ، I ، قاليمار ، باريس 1968 ، ص : 238 .
- 23 - هيدقر ، تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ص : 144 - 145 .
- 24 - معطيات الهامش السابق ، ص : 144 .
- 25 - بارمانيدس ، المنظومة ، الشذرة ، البيت عدد 11 ، ترتيب ديلس وكرانز .
- 26 - هيدقر ، تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ص : 136 .
- 27 - هيدقر ، الوجود والزمان ، قاليمار ، باريس 1964 ، ص : 268 .
- (28) - هيقل ، دروس عن أفلاطون ، ط . أوبيي ، باريس 1976 ، ص : 77 .
- 29 - كذلك لابد من نعت المجهود الهيدقري ، وهو ما يمثل ويجسم الفرق الجوهرية الذي يفرقه ، ان لم يميزه ، عن القراءة الهيقلية : انظر مقال : الهوية والاختلاف ، ضمن مسائل ، I ، ص : 257 وما يليها .
- 30 - تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ص : 144 .
- 31 - معطيات الهامش السابق ، ص : 144 .
- 32 - معطيات الهامش السابق ، ص : 145 .
- 33 - معطيات الهامش السابق ، ص : 135 .
- 34 - معطيات الهامش السابق ، ص : 146 .
- 35 - الموجودة هي الكلمة التي نقترحها لترجمة (Seindhirt) أو Etancs ، وهي اذن خاصية الموجود ، في عموميتها أو في تعاليمه ، الخ .
- 36 - أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب السادس ، 507 أو ما يليها .
- 37 - هيقل ، الموسوعة ، الفاقة ، الترجمة الفرنسية ، قاليمار ، باريس 1970 .
- 38 - هيقل الجماليات ، الفاقة ، 1 ، التعريفات العامة ، ص : 16 . الترجمة الفرنسية ، فلمازيون ، باريس 1979 .
- 39 - هيقل ، الموسوعة ، الفاتحة ، الفقرة 14 ص ، 87 .